

Symposium
RADY EWANGELICZNE NA DRODZE DO ŚWIĘTOŚCI
W DZIEWICTWIE KONSEKROWANYM

Pelplin, 13 października 2018 r.

ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor,
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**PROROCY STAREGO TESTAMENTU
JAKO PROROCTWO RAD EWANGELICZNYCH**

Źródłem rad ewangelicznych jest sam Jezus: On był posłuszny Bogu Ojcu, dla nas stał się ubogim, jego serce było czyste. Zrozumienia rad ewangelicznych szuka się w zrozumiały sposób w Ewangeliach, szczególnie w Kazaniu na górze. Można jednak zaproponować zupełnie nowe spojrzenie na rady ewangeliczne, podążające tropem proroctwa. Prorok komunikuje słowo Boże nie tylko werbalnie. Istnieje cała sfera czynów i gestów podejmowanych przez proroków, które mają walor prorocki. Życie proroka, jego ciało jest wprzęgnięte w komunikację prorocką, czego przykładem jest chociażby historia małżeństwa proroka Ozeasza z Gomer. W kontekście mesjańskim zauważa się, że życie niektórych proroków, w pewnych aspektach, może być odczytywane w kluczu prorockim w stosunku do osoby Jezusa. Na pierwszym miejscu należy przywołać osobę Mojżesza, proroka *par excellence*, pierwowzór proroka czasów mesjańskich (por. Pwt 18,18). Te powiązania proroctw starotestamentalnych z osobą Jezusa pozwalają zapytać o możliwe odniesienia rad ewangelicznych do proroków, ich życia i nauczania. Jeśli Jezus jest prorokiem, który ma przyjść, wówczas jest zasadne poszukiwanie w życiu proroków Starego Testamentu takich elementów, które stanowią zapowiedź Jezusowego stylu życia wyrażonego w radach ewangelicznych.

Tak postawiony problem wymaga najpierw spojrzenia na ideał życia, który jest zakładany w księgach Starego Testamentu, by ocenić, w jakim stopniu realizował on styl życia wyznaczany przez posłuszeństwo, ubóstwo i czystość. Odniesienie tych trzech aspektów do proroków Izraela wymaga zwrócenia uwagi na różnorodność stylów życia i posługi proroków. Tym, co łączy wszystkich proroków Izraela, jest zadanie komunikowania słowa Bożego ludowi, jakkolwiek wyróżniają się w tym obszarze dwaj prorocy – Jeremiasz i Ezechiel – sięgający w znacznym stopniu po

niewerbalne środki komunikacji. Analiza ksiąg noszących imiona tych dwóch proroków będzie ukierunkowana na odczytanie roli, jaką w ich życiu odegrały trzy postawy: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Wyciągnięte na koniec wnioski będą zmierzały do aktualizacji orędzia prorockiego o radach ewangelicznych w życiu dziewic konsekrowanych.

1. Ideał życia w Starym Testamencie

Ideałem życia w Starym Testamencie jest małżeństwo i rodzina, co podkreśla Instrukcja o Ordo virginum *Ecclesiae Sponsae Imago*: „Wychwalanie miłości małżeńskiej w pismach mądrościowych zakorzenia się w ideale życia rodzinnego oddziedziczonego z tradycji, kontemplowanego w swoim pięknie (np. Ps 127,3-5; 128,1-3; Syr 25,1) i ponownie zaproponowanego w perspektywie moralnej i pedagogicznej (np. Prz 5,15-19; Syr 7,23-28)” (nr 12)¹. A zatem jest „szczęśliwy, kto się boi Pana [...]. Małżonka twoja jak płodny szcep winny we wnętrzu twojego domu. Synowi twoi jak szcepki oliwne dokoła twego stołu” (Ps 128,1.3). Odwrotnością Bożego błogosławieństwa jest brak rodziny i dzieci. Dochodzi do tego dramat kobiet będących już w małżeństwie, a bezpłodnych – dramat, za którym stoi przekonanie, że brak potomstwa jest wynikiem Bożego przekleństwa, które w istocie jest karą za popełnione grzechy. Chociażby Anna, żona Elkany, matka Samuela, zanim poczęła syna, doświadczała przykrości ze strony drugiej żony Elkany, Peninny, która jako „jej rywalka przymnażała jej smutku, aby ją rozjątrzyć z tego powodu, że Pan zamknął jej łono” (1 Sm 1,6). Problem bezżenności i bezpłodności odczytywanych jako wyraz braku Bożego błogosławieństwa zostaje przewartościowany w najmłodszej księdze Starego Testamentu – Księdze Mądrości. Autor natchniony zapisuje: „Błogosławiona niepłodna, a nieskalana, która nie zaznała grzesznego współżycia, w czas nawiedzenia dusz wyda plon” (3,13), i dodaje dalej: „Lepsza bezdzietność połączona z cnotą, nieśmiertelna jest bowiem jej pamięć” (4,1). Ale problem pozostaje – wiąże się z wyobrażeniem życia po śmierci. Jest ono utożsamiane z pamięcią o zmarłym zachowywaną przez żywych. Gwarantem tej pamięci jest potomstwo. Stąd śmierć bez potomstwa, w stanie dziewiczym, jest traktowana jako śmierć absolutna. Przypomnieć sobie sytuację córki Jeftego, która przez nieroztropny ślub ojca ponosi śmierć. Wcześniej jednak, wraz ze swoimi towarzyszkami, opłakuje w górach przez dwa miesiące swoje

¹ Dokument jest cytowany za wydaniem włoskim: Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, *Ecclesiae Sponsae Imago*. Istruzione sull'Ordo virginum, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018 (dalej używany skrót *ESI*).

dziewictwo (Sdz 11,37-40). „Ojciec wypełnił swój ślub i tak nie poznała pożycia z mężem” (w. 39).

Nie znaczy to jednak, że dziewictwo jako takie było postrzegane przez biblijny Izrael wyłącznie jako kara za grzechy². Znane są pozytywnie odczytywane przypadki zachowywania czystości, jakkolwiek mają one wymiar czasowy, związany z jakąś określoną sytuacją lub ślubem.

Pierwszy kazus to wojna. W przekonaniu nie tylko niektórych egzegetów, także zwykłych czytelników Biblii, w starożytnym Izraelu miałoby się do czynienia z instytucją świętej wojny. Składałby się na nią określony rytuał, sposób jej prowadzenia³. Niezależnie od tego, w jakim stopniu wojna była sakralnie sformalizowana, mamy biblijne świadectwa, iż wojownicy podczas kampanii wojennej powstrzymywali się od współżycia. Król Dawid próbuje ten obyczaj naruszyć, a właściwie zmusić do naruszenia go Uriasza Chetytę, z którego żoną, Batszebą, król wcześniej współżył, podczas gdy jej mąż był na wojnie. Uriasz, wezwany przez króla, odmawia udania się domu, argumentując: „Arka, Izrael i Juda przebywają w namiotach, podobnie też i pan mój, Joab, wraz ze sługami mego pana obozują w otwartym polu, a ja miałbym pójść do swojego domu, aby jeść, pić i spać ze swoją żoną? Na życie Pana i na twoje, czegoś podobnego nie uczynię” (2 Sm 11,11). Tu wybrzmiewa motywacja solidarnościowa, ale bez wątpienia kontekstem tłumaczącym ową wstrzemięźliwość seksualną był fakt, iż to Jahwe walczył za swój lud, co wymagało świętości tych, którzy w imię Jahwe prowadzili wojnę. Bliskość świętego Boga wymagała świętości tych, którzy Mu towarzyszyli.

Drugi przypadek czasowej czystości to kapłani. Czasowa wstrzemięźliwość od współżycia była wymagana podczas posługi w świątyni. Było to motywowane świętością Boga (por. Kpł 21,6.8.12). Współżycie skutkowało zaciągnięciem nieczystości (wyciek nasienia zanieczyszcza, por. Kpł 15), uniemożliwiając tym samym przystęp do Boga.

Trzeci przypadek czasowej wstrzemięźliwości to nazirejczycy. Część biblistów rozszerza o czasową czystość klasyczne trzy restrykcje związane z nazireatem: zakaz picia wina i napojów sfermentowanych, zakaz przycinania włosów, zakaz kontaktu z trupem (Lb 6,1-21). Według Barucha A. Levine takie rozszerzenie rozumienia nazireatu sugerują dwa teksty⁴. Pierwszy to wspomniany wcześniej przypadek Uriasza (por. 2 Sm 11,11). Drugi tekst 1 Sam 21,5-6 mówi o pobycie Dawida

² W tym kierunku idzie instrukcja *Ecclesiae Sponsae Imago*, kiedy w nr. 13 przywołuje się dziewictwo Jeremiasza.

³ Pojęcie to do studiów biblijnych wprowadził Gerard von Rad, *Der heilige Krieg im Alten Testament*, AThANT 20, Zürich 1951 (zrekonstruowany przez niego opis rytu świętej wojny można znaleźć na s. 6-14).

⁴ B.A. Levine, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 4A, New York 1993, s. 232-233.

w sanktuarium w Nob, gdzie przyszły król prosi o żywność dla swoich wojowników. Mimo że jest to „wyprawa zwyczajna” (w. 6), to wojownicy zachowują nakazy i ograniczenia dotyczące świętej wojny („ciała młodzieńców są czyste”).

Podsumowując przywołane przypadki czasowej czystości w Starym Testamencie, należy stwierdzić, że czystość rozumiana w kategoriach konsekracji miała walor funkcjonalny i kultowy. Powody są dwa: albo złożony ślub (nazirejczycy), albo wejście w kontakt z Bogiem (w ramach kultu czy podczas wojny), co wymaga uświęcenia. Skutkiem tej czasowej konsekracji jest odseparowanie, które nie tyle stanowi o uświęceniu osobistym danej osoby, co raczej pozwala jej na osiągnięcie określonych korzyści w sferze osobistej, wojennej i kultowej. Czystość nie przynosi też bezpośrednich korzyści wspólnocie. Pewnym wyjątkiem są kapłani. Ich konsekracja ma walor reprezentacyjny: wobec Boga reprezentują całą wspólnotę ludu przymierza (por. Lb 3,11-13). Przywołane przypadki czystości nie mają waloru ontologicznego, gdyż czystość nie stanowi niezbędnego warunku konsekracji, a więc uświęcenia. Przykładowo, konsekracja króla nie oznacza, że musi powstrzymać się on od współżycia. Nie zauważa się też w starotestamentalnej czystości sprzęgnięcia ze sobą idei posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Przyjdzie jednak taki moment w historii profetyzmu, kiedy te trzy aspekty życia konsekrowanego staną się doświadczeniem życia konkretnych proroków. W efekcie będzie można powiedzieć, że w przypadku Jeremiasza i Ezechiela posłuszeństwo, ubóstwo i czystość nabiorą waloru prorockiego.

2. Prorok na tle innych instytucji Starego Testamentu

Roland de Vaux różne przejawy życia Izraela Starego Testamentu zawarł w książce o tytule *Instytucje Starego Testamentu*⁵ Jest częstą praktyką wśród biblistów, że mówi się o profetyzmie jako instytucji Starego Testamentu⁶. Do tej samej kategorii „instytucji” zalicza się kapłaństwo i monarchię. W czym tkwią różnice między tymi trzema grupami ludzi, jeśli patrzeć na sposób ich powołania?

Powołanie kapłańskie jest wynikiem dziedziczenia, bycia członkiem rodziny kapłańskiej⁷. Jedno z dwunastu pokoleń Izraela – pokolenie Lewiego – ma za zadanie pełnić funkcje kapłańskie w Izraelu (por. Lb 3). Konsekracja kapłańska następuje po odbyciu odpowiedniego przeszkolenia. Sama konsekracja stanowi o oddzieleniu

⁵ Praca de Vaux została wydana w języku polskim przez Wydawnictwo Pallotinum w 2004 r. w przekładzie T. Brzegowego.

⁶ Por. R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, s. 3-13.

⁷ „Kapłan żydowski jest przedmiotem powołania kolektywnego, które sięga do założyciela rodu; Jako członek konkretnej linii w pokoleniu Lewi zostaje on obdarzony zadaniami i przywilejami kapłańskimi” (A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp*, przekład z oryginału, komentarz, NKB.ST 3, Częstochowa 2006, s. 150).

kapłana, a zarazem o wyznaczeniu mu pewnych zdań. Wprawdzie myśli się na pierwszym miejscu o kulcie ofiarniczym, ale do głównych funkcji kapłańskich należało nauczanie Tory, a więc posługa słowu⁸. Tora jako pouczenie kapłańskie funkcjonuje dużo wcześniej niż doszło do kanonizacji Tory (Pięcioksięgu) na początku IV wieku przed Chr., o czym świadczą chociażby słowa proroka Jeremiasza (działającego w schyłkowym okresie Królestwa Judzkiego na przełomie VII/VI wieku przed Chr.): „Bo przecież nie zabraknie kapłanowi pouczenia ani mędrcomu rady, ani prorokowi słowa” (Jr 18, 18, por. Ez 7, 26). Zadaniem kapłanów jest rozstrzyganie o tym, co czyste/święte, a tym, co nieczyste/nieświęte (por. Kpł 10,10; Ez 22,26; 44,23). W okresie Drugiej Świątyni posługa kapłańska stanie się jeszcze bardziej sformalizowana przez fakt, że sanktuarium jerozolimskie stanowić będzie w istocie centrum władzy nie tylko religijnej, ale też i świeckiej⁹. To tylko pokazuje, że kapłaństwo nie miało charakteru charyzmatycznego, lecz pozostawało instytucją podlegającą tym samym regułom co inne ośrodki władzy w biblijnym Izraelu.

Do takiej sformalizowanej struktury należy też monarchia. Wprawdzie wstąpienie na tron królewski wiązało się z konsekracją, namaszczeniem, jednakże ten akt miał walor o wiele bardziej sankcjonujący władzę królewską, która potrzebowała wyroczni prorockiej jako głosu Boga legitymizującego danego króla (por. 1 Sm 10,1; 16,12; 1 Krl 1,34)¹⁰. Sama geneza monarchii w Izraelu, jeśli trzymać się świadectwa biblijnego, ma wątpliwe początki. Prośba pokoleń Izraela skierowana do Samuela o wyznaczenie nad nimi króla nie ma nic wspólnego z wolą Boga, który w ich pragnieniu dostrzega chęć odrzucenia władzy Boga (por. 1 Sm 8,7). Już u samych początków monarchia jest przedstawiana jako symbol przemocy (por. prawo królewskie w 1 Sm 8,11-18). Patrząc na dzieje monarchii w Izraelu, można powiedzieć, że jest ona nie tylko symbolem, ale wręcz promotorem odejścia ludu od Boga, czy to na płaszczyźnie kultu (bałwochwalstwo odrzucające Jahwe jako jedynego Boga), czy też na płaszczyźnie politycznej (sojusze polityczne odrzucające przymierze z Jahwe). Samo dochodzenie króla do władzy nie miało nic wspólnego z charyzmatycznym powołaniem. W znacznym stopniu władza jest dziedziczona – dziedziczność tronu jako zasada jest w pełni respektowana w Judzie (podstawą jest przymierze Jahwe z dynastią Dawidową gwarantowane wyrocznią z 2 Sm 7), natomiast w Izraelu rzadziej – tam z reguły król jest wybierany, częste są przypadki dochodzenia do władzy przez przewroty pałacowe¹¹.

⁸ Por. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, Rome 1969, s. 118-119.

⁹ Por. J. Warzecha, *Historia dawnego Izrael*, Warszawa 2005, s. 381-382.

¹⁰ Por. K.M. Heim, „Kings and Kingship”, w: *Dictionary of the Old Testament. Historical Books*, red. B.T. Arnold – H.G.M. Williamson, Downers Grove – Leicester 2005, s. 620-621.

¹¹ W ostatnich dwudziestu latach Królestwa Północnego (742-722) panowało sześciu królów, z których tylko dwóch zmarło śmiercią naturalną.

Na tle tych instytucji prorok jawi się postacią charyzmatyczną. W historii (szczególnie w połowie IX wieku w Królestwie Północnym) znane są przypadki grup prorockich (por. 1 Sm 10,5-6.10-13), w których można mówić o pewnym przysposobieniu do posługi¹². Jednakże i w tym wypadku, jeśli wziąć pod uwagę relację między Eliaszem i Elizeuszem, ten drugi zostaje prorokiem dzięki otrzymaniu ducha, który wcześniej animował działalność prorocką Eliasza (por. 2 Krl 2,15).

Profetyzm w Izraelu jest zjawiskiem zróżnicowanym¹³. Gdy chodzi o relację proroka do króla, zmienia się ona na przestrzeni wieków: od ścisłego związku z dworem królewski (Natan, Gad), przez stopniowe dystansowanie się od króla a zbliżanie się do ludu (widzi się to już wyraźnie w działalności Eliasza i Elizeusza), po przyjęcie postawy krytycznej wobec monarchii (prorocy doby wygnania babilońskiego). Podobne zróżnicowanie zachodzi w spojrzeniu na relację proroków do kultu: przy powracającej krytyce kultu ofiarniczego (nurt obecny od początku wśród proroków-pisarzy) można zakładać, że niektórzy prorocy mogli być blisko związani ze świątynią, niekiedy nawet klasyfikowani jako prorocy świątynni (np. Habakuk, Joel). Wyróżnia się ponadto proroków peryferyjnych (przez swoje przepowiadanie pozostający na marginesie społeczeństwa, bez wsparcia ze strony ludu) i centralnych (mających oparcie w społeczności i jej instytucjach). Nie ma też jednego modelu życia proroka, gdy chodzi o rodzinę. Część proroków żyje w małżeństwie (Ozeasz, Izajasz, Ezechiel), inni prowadzą życie samotne (Jeremiasz, ale też Ezechiel po śmierci żony).

Jakie wnioski można wyciągnąć z nakreślonej wyżej różnorodności instytucji religijnych w biblijnym Izraelu?

Po pierwsze, w biblijnym Izraelu zauważa się istnienie różnych dróg powołania, posług, urzędów. Część z nich wiąże się z konsekracją, ale sens tego wydarzenia jest różny w zależności od sprawowanej posługi.

Po drugie, instytucje ewoluują w czasie, co dotyczy również profetyzmu. Jest między nimi napięcie, czasami też i konflikt.

Po trzecie, konflikt rodzi się między charyzmatem i urzędem. Takie zdarzenie może zachodzić wewnątrz tej samej instytucji, co widać też i w profetyzmie, jeśli pomyśleć o konfliktach między różnymi prorokami będącymi zwolennikami dworu królewskiego, zaangażowanymi w kult świątynny i pozostającymi na peryferiach tych ośrodków władzy.

¹² Por. L. Stachowiak, *Prorocy – służby Słowa*, Attende Lectioni 5, Katowice 1980, s. 47-49.

¹³ Por. W. Pikor, „Proroctwo i prorocy”, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 739-740.

3. Prorok a słowo Boże

Jaki jest cel powołania prorockiego?¹⁴ Odpowiedź wydaje się oczywista: komunikowanie słowa Bożego. W opowiadaniach o powołaniu prorockim dynamika działania proroka zawiera się w dwóch imperatywach: (1) „pójdiesz, dokądkolwiek cię poślę” – dynamika ruchu zapisuje posłanie proroka; (2) „będziesz mówił, co ci rozkażę” – dynamika mówienia zapisuje misję proroka. Słowo Boże nie jest (nie może być) jednak jakąś rzeczywistością zewnętrzną wobec proroka. Jednym z elementów powołania prorockiego, trzymając się klasycznej struktury narracji o powołaniu, jest znak, jaki otrzymuje prorok wątpiący w sens czy powodzenie swojej misji albo też przeżywający lęk z powodu swojej niekompetencji. Znak jest potwierdzeniem posłania i misji. Zawiera się on w manipulacji, jaką podejmuje Bóg wobec ust proroka: u Izajasza oczyszcza mu wargi (Iz 6,7), w przypadku Jeremiasza wkłada swoje słowa w usta proroka (Jr 1,9), Ezechielowi każe spożyć zwój zapisany z dwóch stron (Ez 2,8–3,3). Sens tego wydarzenia nie zamyka się tylko w celu apologetycznym, którym byłaby obrona autorytetu słowa prorockiego w całości pochodzącego od Boga. W tym znaku kryje się też przesłanie o „podwójnym otwarciu ust” jako charakterystyce i niezbędnym warunku dla komunikacji prorockiej. Prorok, by móc głosić słowo Boże, sam musi wpięrcw je przyjąć. Pierwsze otwarcie ust, by „spożyć” słowo, warunkuje drugie otwarcie ust, by je głosić ludowi. Słowo przyjęte, pracuje od wewnątrz w proroku i decyduje o czasie, miejscu i treści jego przepowiadania.

Ten klasyczny model komunikacji prorockiej ma również swój wariant niewerbalny, kiedy to prorok sięga po pewne czynności znaczeniowe dla przekazania określonego słowa od Boga. W egzegezie dyskutuje się, czy chodzi tu o akcje symboliczne, teatr uliczny czy o czynności znaczeniowe (*sign-acts*)¹⁵. Niezależnie od opowiedzenia się za tym czy za innym rozwiązaniem, należy zauważyć, że w przypadku pewnych czynności podejmowanych przez proroka nośnikiem orędzia staje się życie samego proroka, jego perypetie małżeńskie czy rodzinne, jego dzieci, ich imiona, jego doświadczenia codzienne. Klasyka gatunku to Ozeasz i jego małżeństwo z Gomer, podobnie jak Izajasz i jego rodzina.

Przy tego rodzaju komunikacji prorok przeżywa w sobie różnorakie napięcia związane z poczuciem odpowiedzialności i solidarności wobec różnych podmiotów, jak własna rodzina i lud, czy jeszcze bardziej – Bóg i lud. Zwłaszcza ten drugi konflikt na stałe wpisany jest w posługę proroka, co towarzyszy od samego początku

¹⁴ Por. W. Pikor, „Pytanie o funkcję retoryczną opowiadań o powołaniu prorockim”, *Roczniki Teologiczne* 52/1 (2005), s. 23-42.

¹⁵ Por. W. Pikor, „Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27”, *Verbum Vitae* 2 (2002) 31-47.

komunikacji prorockiej, jeśli uznać, iż ma ona początek w posłudze Mojżesza przy zawieraniu przymierza na Synaju (Pwt 5,23-28). Mojżesz jest niejako delegowany przez lud, by rozmawiał z Bogiem na Synaju. Skłania ich do tego przekonanie, że nikt z ludzi, kto „usłyszał głos Boga Żywego, przemawiającego spośród ognia, jak my, pozostał żywy” (w. 27). Mojżesz jest pośrednikiem w komunikowaniu głosu Boga, ale tym samym jest narażony na niebezpieczeństwo śmierci. Nic takiego się nie stało, ale tu zaczyna się dramat proroka idący przez wieki. Dramat wierności, z jednej strony Bogu, z drugiej – ludowi. Dramat przynależności do ludu, ale też i do Boga. Doświadcza tego Mojżesz na samej górze Synaj, kiedy lud odlał cielca i porzucił Jahwe. Modlitwa wstawiennicza Mojżesza, w trakcie której i on sam, i Bóg przerzucają się odpowiedzialnością za to, co się stało, wypominając sobie wzajemnie, że to „twój lud” (por. Wj 32,9-14). W tej dyskusji prorok próbuje odsunąć od siebie odpowiedzialność za lud, przerzucając ją na Boga. Mojżesz jednak, dystansując się od grzechu popełnionego przez Izraelitów, nie chce nowego ludu, którego utworzenie obiecuje mu Pan. Domaga się, by Bóg okazał się wierny wobec tego ludu, który wyprowadził z Egiptu. W tym doświadczeniu Mojżesza widzi się zapis dramatu, który będzie towarzyszył wielu prorokom, dramat podwójnej miłości: do ludu i do Boga. Wewnętrzny konflikt rodzący się w toku komunikacji prorockiej osiąga swój szczytowy punkt w życiu dwóch proroków wygnania babilońskiego: Jeremiasza i Ezechiela. Jest on przeżywany w trzech obszarach ich życia: posłuszeństwa, ubóstwa i czystości. Dramat ten ma wymiar jak najbardziej cielesny, gdyż dotyka ciała proroka, które staje się nośnikiem słowa Bożego.

4. Co łączy Jeremiasza i Ezechiela?

By przejść do konkretnych tekstów z Księgi Jeremiasza i Ezechiela dla odczytania roli, jaką w ich komunikacji słowa Bożego odegrało posłuszeństwo, ubóstwo i czystość, potrzeba przybliżyć to, co ich łączy, a tym samym pozwala na komplementarną lekturę ich doświadczeń.

Po pierwsze, obaj pochodzą z rodzin kapłańskich, ale nigdy nie zostali wyświęceni na kapłanów. Jeremiasz nosi w sobie zapis tragicznej historii rodziny kapłańskiej Helego opiekującej się sanktuarium w Szilo. Pochodzący z niej Abiatar został zesłany przez króla Salomona do Anatot (1 Krl 2,27), w czym wypełniło się proroctwo skierowane do domu Helego (1 Sm 2,30-36; 3,12-14). Jeremiasz pamięta o końcu sanktuarium w Szilo (Jr 7,12.14) i przestrzega przed podobnym losem kapłanów posługujących w świątyni jerozolimskiej. Pochodząc z rodziny kapłańskiej odsuniętej od kultu, Jeremiasz nie dostał konsekracji kapłańskiej. Pochodzenie kapłańskie Ezechiela jest wprost sygnalizowane w tytule księgi: „Słowo Jahwe było

skierowane do Ezechiela, syna Buziego, kapłana” (Ez 1,3). Ezechiel w swoim przepowiadaniu cały czas odwołuje się do tradycji kapłańskiej, przywołuje tematy dla niej typowe, jak np. świętość, czystość, Chwała Jahwe. Patrymonium kapłańskie Ezechiela ukazuje się w całej pełni w ostatniej części księgi, w rozdz. 40–48, które przynoszą wizję nowego Izraela, odrodzonego po wygnaniu babilońskim. Prorok kreśli kształt przyszłej świątyni jerozolimskiej, opisuje przyszły kult tam sprawowany, wreszcie rozpisuje szczegóły postugi sprawowanej przez kapłanów i lewitów. Nie znajdzie się jednak w żadnym miejscu księgi najmniejszej aluzji do konsekracji kapłańskiej Ezechiela czy też do sprawowania przez niego jakichś funkcji kapłańskich, zanim jeszcze trafił na wygnanie do Babilonii. Zwraca się za to uwagę na informację chronologiczną otwierającą księgę, której brakuje punktu odniesienia umożliwiającego datację: „Działo się to roku trzydziestego, dnia piątego, czwartego miesiąca, gdy się znajdowałem wśród zestańców nad rzeką Kebar” (1,1). W oparciu o w. 2 można stwierdzić, że chodzi o rok 597 przed Chr. Rok trzydziesty część egzegetów odnosi do wieku Ezechiela, w którym zostałby powołany na proroka¹⁶. W wieku trzydziestu lat, po odpowiednim przygotowaniu, młodzieniec z rodziny kapłańskiej był konsekrowany na kapłana. Tymczasem Ezechiel w tym momencie swojego życia, zamiast święceń kapłańskich, otrzymuje inwestyturę prorocką. Idąc tym tropem, ostatnie widzenie Ezechiela ma miejsce dwadzieścia lat później, kiedy ma lat pięćdziesiąt (por. Ez 40,1). W wieku pięćdziesięciu lat kapłan przechodził w stan spoczynku – Ezechiel w tym wieku otrzymuje swoje ostatnie widzenie prorockie, przechodząc niejako w stan.

Zatem w przypadku Jeremiasza i Ezechiela Bóg zmienia – zakładaną przez ich urodzenie – drogę życiową, powołując ich na proroków. Pochodzenie rodzinne nie determinuje życia człowieka, co będzie zresztą mocno podkreślał Ezechiel w rozdz. 18.

Po drugie, powołanie prorockie Jeremiasza i Ezechiela przypada na schyłkowe lata Królestwa Judy. Obaj prorocy trafiają na wygnanie: Ezechiel zostaje przesiedlony przez Babilończyków do Babilonii (por. Ez 1,1-3), zaś Jeremiasz zostaje przymuszony przez ziomków do ucieczki wraz z nimi do ziemi egipskiej, która staje się ziemią ich wygnania (por. Jr 43,6). Obaj prorocy dzielą do końca los swojego ludu, niosąc w swoim ciele zapis historii Izraela.

Po trzecie, Jeremiasz i Ezechiel cieszą się uznaniem nie tylko wśród ludu, ale także wśród przywódców Izraela. Ezechiel jest stale konsultowany przez starszych ludu w ziemi babilońskiej (por. Ez 8,1; 14,1; 20,1-3), będąc nieformalnym przywódcą duchowym wygnańców (jakkolwiek Ezechiela cały czas respektuje władzę królewską

¹⁶ Por. J.E. Miller, „The Thirtieth Year of Ezekiel 1:1”, *RB* 99 (1992), s. 499-503.

Jojakina, z którym trafił na wygnanie w 597 roku). Jeremiasz, z powodu treści probabilońskich w swoich wyroczniach, przez elity władzy jest traktowany – tak można by sądzić patrząc na różne epizody jego życia (np. domaganie się kary śmierci dla niego w Jr 26; chłosta i zakucie w dyby w Jr 20,2; spalenie zwoju z jego prorocत्वami w Jr 36) – jako przeciwnik polityki proegipskiej króla Sedecjasza. Mimo to Jeremiasz cieszy się uznaniem króla, który potajemnie spotyka się z nim, nawet gdy prorok jest uwięziony, by konsultować z nim swoje decyzje (Jr 37,17-21). Do tego ma cały czas wsparcie ze strony rodziny dworskiej Szafana, która roztacza nad nim wręcz parasol ochronny, ratując go przed wyrokiem śmierci (por. 26,24). Wnuk Szafana, Godoliasz, zostanie wyznaczony później przez Babilończyków na zarządcę podbitej przez nich Judy i będzie gościł u siebie Jeremiasza (por. 40,5-6).

To jest jakiś paradoks powołania prorockiego Jeremiasza i Ezechiela. Obaj wydają się być zmarginalizowanymi, peryferyjnymi prorokami, a jednak cieszą się autorytetem przywódców ludu, którzy nie zawsze jednak do tego się przyznają czy jawnie okazują.

Po czwarte, na tle innych proroków Jeremiasz i Ezechiel podejmują najwięcej czynności znaczeniowych. W ich przepowiadaniu gest odgrywa równie istotną rolę co słowo. Co więcej, podejmowane przez nich czynności znaczeniowe nie są jakąś rzeczywistością wobec nich zewnętrzną, lecz idą przez ich ciała, których historie stają się słowem prorocтва dla Izraela.

W kontekście czynności znaczeniowych pojawia się piąty element łączący Jeremiasza i Ezechiela – ich życie w bezżeństwie. Dziewiczym pozostaje Jeremiasz przez całe swoje życie, któremu Bóg zabrania brać żony, zakładać rodziny i mieć dzieci (Jr 16,1-9). Ezechielowi natomiast, w momencie rozpoczęcia oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie, umiera żona (Ez 24,15-24). Pozostaje on wdowcem przez resztę swoich dni. Obaj zatem prorocy mają doświadczenia życiowe, które będą stanowić później formy życia konsekrowanego.

Powyższe spostrzeżenia dotyczące wspólnych elementów łączących życie Jeremiasza i Ezechiela skłaniają do podjęcia komplementarnej analizy sposobu przeżywania przez nich posłuszeństwa, ubóstwa i czystości.

5. Ubóstwo proroka

Jeremiasz i Ezechiel są ubodzy i wybierają ubóstwo jako drogę swojego życia. Chodzi o wybór, gdyż ich ubóstwo w jakiejś mierze nie jest rezultatem ich decyzji. Doświadczają wygnania – Jeremiasz do Egiptu, Ezechiel do Babilonii. Sytuacja historyczna wymusza na nich ubóstwo. A jednak jest w tym wszystkim jakaś ich świadoma decyzja, która nabiera waloru symbolicznego.

Jeremiasz jest człowiekiem majątnym. Musiał dysponować jakimś majątkiem, skoro wcześniej w jednej ze swoich lamentacji skarżył się, że doznaje przykrości ze strony innych, mimo że sam nie pożycza, ale też i innym nie daje pożyczki (Jr 15,10). Podczas trwającego dwa lata oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie (588-586 przed Chr.), gdy Babilończycy na moment odstępują od murów Jerozolimy, prorok wychodzi z miasta, by udać się do Anatot i „dokonać podziału majątku wśród swoich” (Jr 37,12). Jest to jego suwerenna decyzja, by wyzbyć się majątku. Jakby przeczuwał koniec Jerozolimy i bliskie wygnanie, antycypując konieczność ogołocenia się, by móc ruszyć w drogę do obcej ziemi.

Patrząc na kontekst rodzinny życia Jeremiasza, można powiedzieć, że ubóstwo Jeremiasza dotyka także jego relacji z Bogiem i pozycji w społeczeństwie. Przynależy do rodziny kapłańskiej, która została odsunięta od posługi w świątyni, zostały cofnięte jej przywileje kapłańskie, utraciła autorytet i władzę wynikającą z dziedzicznego (niczym ziemia dziedziczna) urzędu kapłańskiego. Jeremiasz jest świadomy losu swojej rodziny. Widzi w nim konsekwencje kary, jaka spadła na jego przodków za sprzeniewierzenie się obowiązkowi chronienia Arki Przymierza. Równocześnie mowa świątynna Jeremiasza w rozdz. 7 pokazuje, że utrata przywilejów skłania go do refleksji nad znaczeniem kultu świątynnego. Świątynia jerozolimska była traktowana przez Izraelitów jako swoisty talizman mający gwarantować im bezpieczeństwo i pomyślność. Tymczasem utrata świątyni jest wręcz konieczna, by Izraelici uświadomili sobie na powrót priorytet słowa Bożego w swoim życiu. Ono jest źródłem życia, gwarantem jego trwania, możliwością rozwoju. Jeremiasz pozostaje w tym względzie w zgodzie z tradycją deuteronomiczną. Wędrowka przez pustynię była czasem doświadczenia ogołocenia, ale zarazem obdarowania ze strony Boga koniecznymi do życia rzeczami („Nie zniszczyło się na tobie twoje odzienie ani twoja noga nie opuchła przez te czterdzieści lat”, Pwt 8,4). Warunkiem było tylko przyjęcie prawdy, że „nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Pana” (Pwt 8,3).

Ezechiel jest w gronie pierwszych deportowanych Judejczyków, którzy razem z królem Jojakinem trafiają do Babilonii. Kiedy później Pan Bóg poleci mu w ziemi wygnania, by podjął się przygotowania tobołków zesańca, następnie zrobienia wyłomu w murze i wyjścia wieczorem jak wychodzą zesańcy (por. Ez 12,3-6), prorok będzie powtarzał to, co sam przeżył wcześniej. Od strony psychologicznej będzie to powrót do traumy wygnania, ale być może będzie to czynność, która pozwoli mu tę traumę pokonać, by zgodzić się na ogołocenie i wygnanie. Zarazem odegrana przez Ezechiela scena wyjścia na wygnanie jest „znakiem” dla pozostałych w Jerozolimie

mieszkańców (12,11), znakiem zapowiadającym tragiczny upadek miasta w 586 roku i drugą deportację do Babilonii.

Problem utraty majątku na skutek wygnania musiał być bolesny dla wygnańców nie tylko z powodu biedy, która na nich spadła. Deportowani pozostawali w kontakcie z ziemią ojczystą i bardzo szybko dotarli do nich wieści o przejmowaniu pozostawionego przez nich majątku, przede wszystkim ziemi, przez ziomków, którzy pozostali w kraju (por. spór o ziemię w Ez 33,23-29). Tu dochodzą względy religijne, które wiążą się z utratą świątyni jerozolimskiej. Wygnańcy są postrzegani jako „oddaleni od Pana”, tym samym tracąc prawo własności do ziemi, która „nam [=niedeportowanym Judejczykom] została dana na własność” (11,16). Problemem nie jest już tylko dystans fizyczny do ziemi, lecz dystans do Jahwe, a precyzyjniej do świątyni. Logika narzucana w ten sposób wygnańcom była dla nich bolesna, bo zakładała, że Bóg ich odrzucił jako grzeszników. Tymczasem logika Boża tego wydarzenia była zupełnie inna. Wygnanie wiązało się z koniecznością porzucenia dotychczasowych koncepcji kultu budowanych na centralnej roli świątyni jerozolimskiej. Konieczna będzie jej utrata, by odkryć, na czym w istocie polega obecność Boga pośród swego ludu. Stąd jeszcze jedno bolesne doświadczenie, przez które będzie musiał przejść Ezechiel: śmierć małżonki (24,16), której zejście będzie zapowiadało utratę przez Żydów świątyni jerozolimskiej – „dumy ich potęgi, radości ich serc, tęsknoty ich serc” (24,21).

Ubóstwo, które dotyka Jeremiasza i Ezechiela, jest jak najbardziej realne. W pewnym sensie jest ono wypadkową wydarzeń historycznych, ale obaj prorocy muszą wewnątrz siebie otworzyć się na ubóstwo, tak by było ono ich osobistym wyborem. Ubóstwo ma wymiar nie tylko materialny. Dotyka ono również płaszczyzny religijnej. Utrata instytucji kultowych, na czele ze świątynią jerozolimską, otwiera proroków na rzeczywiste źródło życia, którym jest słowo Boże.

5. Posłuszeństwo proroka

Posłuszeństwo jest wpisane w powołanie prorockie. Nie znaczy to, że prorok nie może oponować czy odrzucić słowa powołania. Z jednej strony napotykamy w opowiadaniach o powołaniu prorockim stałe elementy w schemacie narracyjnym, jakim jest obiekcja ze strony proroka. Sam Jeremiasz będzie oponował, mówiąc, iż „nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jr 1,6). Z drugiej strony Jonasz uczyni wręcz coś odwrotnego od tego, do czego powołuje go Bóg: zamiast pójść do Niniwy, miasta leżącego na wschodnich rubieżach Asyrii, pójdzie w odwrotnym kierunku, do Tarsisz, sytuowanego na zachodnich krańcach znanego ówczesnie świata.

Ostatecznie jednak obiekcje proroka zostają przewyciężone, otrzymuje on znak od Pana potwierdzający jego posłanie i realizuje on swoją misję.

Kwestia posłuszeństwa proroka nie da się jednak zamknąć w schemacie narracji o powołaniu prorockim. W istocie wymóg posłuszeństwa czyni życie proroka przestrzenią zmagania się ze słowem Bożym.

Wyjątkowe pod tym względem jest życie Jeremiasza, który pozostawił po sobie zapis tej walki w postaci lamentacji, które kulminują w ostatniej w Jr 20,7-9. Prorok wysuwa wobec Boga słowa pretensji i rozgoryczenia: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść, ujarzmiłeś mnie i przemogłeś” (w. 7). We wcześniejszej lamentacji w rozdz. 15 Jeremiasz oskarżał Boga, iż Jego słowo, zamiast być „źródłem wody żywej” (por. 2,13), stało się „zwodniczym strumieniem” prowadzącym ku śmierci (15,18), niczym wyschnięte łożysko wadi (rzeki okresowej), którym podąża wędrowiec w poszukiwaniu źródła, a w rzeczywistości oddala się coraz bardziej na pustynię. Jeremiasz ma wrażenie, że Bóg, wstrzymując się z realizacją swojego słowa kary, staje po stronie jego (=proroka) prześladowców. Stąd wołanie Jeremiasza: „Nie dozwól, bym zginął z powodu Twojej wyczekującej cierpliwości” (15,15). Będąc posłuszny powołaniu, Jeremiasz głosi wiernie słowo otrzymane od Boga, ale w zamian za to „wszyscy mu złorzeczą”, jest „mężem skargi i niezgody dla całego kraju” (15,10). Słowo Boga, które wcześniej było dla niego „rozkoszą i radością jego serca” (15,16), obecnie „stało się dla niego codzienną zniewagą i pośmiewiskiem” (20,8).

Jeremiasz podejmuje walkę ze słowem Boga. Chce je unicestwić w jedyny sposób, jaki jest możliwy dla proroka. Postanawia: „Nie będę Go już wspominał, ani mówił w Jego imię” (20,9a). Słowo Boże, by zaistniało, potrzebuje proroka, który najpierw je przyjmie (stanie się słuchaczem), a następnie da je usłyszeć innym przez swoje własne słowa. Jeremiasz zapisuje rozstrzygający moment tej walki: „Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, żarzący się w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem” (20,9b). Czy jest to przegrana proroka? Czy jest to dowód na to, że prorok tak naprawdę nie jest wolny?

Jeremiasz odkrywa posłuszeństwo słowu Bożemu jako warunek spełnienia siebie, swojego powołania. Odkrywa naturę słowa Bożego, które jest jak ogień (23,29), ale nie tylko we wnętrzościach proroka, ale również w jego ustach, w których to Bóg „czyni słowa swoje jak ogień” (5,14). Gdzie jest problem Jeremiasza? Nie w niestłuchaniu tego słowa – skoro ono jest jak ogień w jego sercu, to znaczy, że je usłyszał, trzymając się metafory słowa jako pokarmu, „spożył” i teraz to słowo buduje go od wewnątrz. Jest jednak drugi moment w spotkaniu ze słowem Bożym – posłuszeństwo słowu oznacza zgodę na to, by to słowo Boże kierowało

życiem proroka, decydowało o czasie i miejscu głoszenia, stanowiło o treści i kształcie przepowiadania prorockiego. I na to musi zgodzić się Jeremiasz. To jest konieczny warunek, by „na powrót stał się ustami” Boga:

„Jeśli wrócisz, sprawię, że wrócisz i staniesz przede Mną.

Jeśli wypowiesz to, co cenne, zamiast tego, co bezwartościowe, będziesz jakby moimi ustami.

Wrócą oni do ciebie, ale ty nie wrócisz do nich” (18,19).

Dotąd Jeremiasz wzywał Izraelitów do nawrócenia (por. 3,12.14; 4,1), teraz zaś sam Jahwe wzywa swego proroka do nawrócenia. Kryje się w tym poleceniu pewien paradoks. Lamentacje Jeremiasza (szczególnie ta z Jr 15,10-18) pokazują, że prorok wprawdzie kontestuje i oskarża Boga, ale równocześnie właśnie Jemu zawiera swoją sprawę i błaga o pomoc wobec nieprzyjaciół. Jego nawrócenie nie ma dokonać się na drodze powrotu do Jahwe, jak w przypadku Izraela, który Boga porzucił (por. 2,5.11.13.17.19 itd.). Prorok jest tym – jak czyta się w Jr 18,19 – który „stoi przed” Jahwe (por. 1 Krl 17,1; 18,15; 2 Krl 3,14; 5,6). Taka pozycja jawi się niezbędnym warunkiem dla otrzymania Bożego słowa (por. Ez 2,1; 3,24). Dzięki temu prorok staje się „ustami Jahwe” (por. Wj 4,1). Powrót do Jahwe – w świetle paralelnej struktury Jr 18,19 – oznacza „wypowiadanie tego, co cenne, zamiast tego, co bezwartościowe”¹⁷. Bezpośredni kontekst pozwala na uznanie za bezwartościowe wypowiedzi Jeremiasza dotyczące osoby Boga. Do tej samej kategorii należy zaliczyć też jego narzekania, którymi pozostawał skoncentrowany przede wszystkim na sobie, swoim powodzeniu i recepcji swojego przepowiadania. Konieczność oczyszczenia tego słowa wymaga od niego powrotu do tego, co jest wartościowe w ustach prawdziwego proroka, czyli do słów komunikowanych mu przez Boga, którym musi na nowo zawierzyć.

W przypadku Ezechiela nie dochodzi aż do tak dramatycznych sytuacji zmagania się ze słowem Boga. Jednakże Ezechiel już w momencie swego powołania słyszy od Boga, iż jego słowa spotkają się ze sprzeciwem słuchaczy: „To ludzie o bezczelnych twarzach i zatwardziałyh sercach; posyłam cię do nich, abys im powiedział: Tak mówi Pan Bóg. A oni, czy będą słuchać, czy też zaprzestaną – są bowiem ludem opornym – przecież będą wiedzieli, że prorok jest wśród nich. A ty, synu człowieczy, nie bój się ich ani się nie lękaj ich słów, nawet gdyby wokół ciebie były osty i ciernie i gdybyś się znalazł wśród skorpionów. Nie obawiaj się ich słów ani się nie lękaj ich twarzy, bo to lud oporny” (Ez 2,4-6). Wielokrotnie Ezechiel będzie doświadczał lekceważenia ze strony słuchaczy, którzy będą chcieli go sprowadzić do

¹⁷ Tak brzmi dosłownie tekst hebrajski. W przekładzie Biblii Tysiąclecia czytamy: „Jeśli będziesz czynić to, co szlachetne, bez jakiegokolwiek podłości”.

kategorii ulicznego aktora, o czym świadczą ich słowa odnotowane w Ez 33,30: „Mówią jeden do drugiego: Pójdźcie posłuchać, co też to za słowo, które pochodzi od Pana”. Sam Ezechiel doświadczał wątpliwości wobec słowa, które otrzymywał do Boga. Widać to szczególnie w przypadku niektórych czynności znaczeniowych, które ma wykonać na oczach ludzi. Prorok wyrazi ostry sprzeciw wobec polecenia przygotowania pokarmu mając za opał ludzkie odchody (uznawane za coś nieczystego), co tym bardziej musiało być szokujące dla niego jako osoby pochodzącej z rodu kapłańskiego (por. jego słowa w 4,12: „Ach, Panie Boże, oto dusza moja nigdy się nie splamiła. Od dzieciństwa aż do tej pory nie spożywałem ani padliny, ani tego, co zostało rozszarpane; żadne mięso nieczyste nie weszło do moich ust”).

Posłuszeństwo Bogu oznacza ostatecznie dla Ezechiela oddanie swego ciała słowu Bożemu. Słowo Boże, które ma głosić, wciela się w jego ciało, tak że staje on „znakiem” dla domu Izraela (por. Ez 12,6.11; 24,24.27). Jego ciało przybiera szczególne znaczenie słowa, gdy w momencie rozpoczęcia oblężenia Jerozolimy w 588 r. umiera jego małżonka. Ezechiel jako wdowiec jest „znakiem” szczególnym (24,24.27): musi okazać posłuszeństwo Bogu, który nakazuje mu powstrzymać się od gestów żałoby, słów lamentacji: „Wzdychaj w milczeniu, nie przywdziewaj żałoby jak po umarłym, zawiąż sobie zawój dokoła głowy, sandały włóż na nogi, nie przysłaniaj brody, nie spożywaj chleba żałoby” (24,17). Taki stan ma trwać bliski dwa lata – aż Jerozolima upadnie w 586 r. Przyjąć wdowieństwo jest jednak w istocie otworzeniem się na życie. Ezechiel musi w sobie przeżyć prawdę słowa Bożego, które powtarza wygnańcom, iż „Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz by się nawrócił i miał życie” (33,11, por. 18,32). Przyjęcie słowa Bożego pozwoli Ezechielowi doświadczyć w sobie ożywającej mocy Ducha przenikającego to słowo – to właśnie doświadczenie Ducha Bożego działającego w słowie Bożym czyni proroka wiarygodnym. Ezechiel ma takie doświadczenie ożywającego słowa Bożego mocą Ducha Jahwe od samego początku, kiedy to Duch „wstępuje” w Ezechiela w momencie powołania i „stawia go na nogi” (2,2). Ezechiel mając takie osobiste doświadczenie Bożego Ducha, będzie wiarygodny, gdy będzie kreślił wizję doliny pełnej wyschniętych kości, zapowiadającej odrodzenie Izraela. Jeśli Ezechiel mówi w niej o Duchu Jahwe, który wstąpi w kości obleczone mięśniami i ożywi je (Ez 37,10), to dzieli się swoim osobistym doświadczeniem ożywającego Ducha Jahwe.

Posłuszeństwo zakłada podmiotowość proroka: może słowo przyjąć lub je odrzucić. Posłuszeństwo słowu jest doświadczeniem walki, zmagania się ze słowem. Zgoda na posłuszeństwo nie oznacza, że prorok będzie przechodził przez swoje życie

bezboleśnie, pełen radości i zapału. Przedmiotem walki jest zgoda na słowo Boże: zaufanie temu słowu, uwierzenie, że kara, śmierć jest niezbędną, by doświadczyć życia; zgoda, by słowo było nie tylko przyjęte, ale żeby decydowało o komunikowaniu, głoszeniu słowa Bożego przez proroka (treść, kształt, miejsce, czas); zgoda, by ciało, życie proroka stało się wcieleniem słowa Bożego. Posłuszeństwo jest niezbędnym warunkiem dla doświadczenia spełnienia w powołaniu (Jr 18,19).

7. Czystość proroka

W Instrukcji o *Ordo virginum Ecclesiae Sponsae Imago* pojawia się bezpośrednie odniesienie do celibatu proroka Jeremiasz, tyle że jego celibat jest odczytany negatywnie: „Także celibat Jeremiasza – jedyny, któremu Bóg poleca wprost niebranie żony – stanowi zapowiedź prorocką kary, która ma spaść na lud (Jr 16,2). Jest on [celibat] narzędziem wyrazu słowa Bożego, symbolem śmierci albo lepiej bolesną personifikacją jego orędzia sądu, który zapowiada bliskie zniszczenie jako karę za niewierność ludu względem Boga” (nr 13).

Gdyby rzeczywiście zatrzymać się na słowie, które Pan Bóg kieruje do Jeremiasz w rozdz. 16, to ta interpretacja jest jak najbardziej uzasadniona, jakkolwiek można się zastanawiać, czy rzeczywiście celibat proroka jest w tym momencie zapowiedzią kary, personifikacją orędzia sądu. W w. 2 pada polecenie: „Nie weźmiesz sobie żony i nie będziesz miał na tym miejscu ani synów, ani córek”. Jednakże następujące dalej wyjaśnienie wskazuje nie na sens bezżenności proroka, lecz na powód, dla którego nie ma wstępować w związek małżeński: skala zagłady, zniszczeń będzie tak wielka, że nie będzie miał kto opłakiwać zmarłych ani też ich chować (ww. 4.6-7). W takim kontekście bezżeństwo Jeremiasza antycypuje ten moment absolutnej samotności człowieka w obliczu śmierci i zagłady narodu. Podobnie też Pan Bóg nakazuje Jeremiaszowi, by unikał miejsca, w których odbywają się ucztę, gdyż „ustanie na tym miejscu, na waszych oczach i w waszych dniach, głos wesela, głos radości, głos oblubieńca i głos oblubienicy”. Czy jednak ciało proroka Jeremiasza niesie w sobie zapis tylko zagłady narodu?

Odpowiedź na to pytanie wymaga szerszego spojrzenia na ciało proroka, które nabiera waloru symbolicznego i prorockiego od samego momentu powołania. Ciało ma prowadzić Jeremiasza do odkrycia, iż jego powołanie prorockie jest bezwarunkowym aktem miłości i wybrania ze strony Boga, uprzednim wobec dnia narodzin. Prorok istnieje w Bogu, zanim jeszcze zostało poczęte jego ciało w łonie matki („Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”; 1,5). Patrząc na

siebie przez pryzmat ciała jako bytu relacyjnego w społeczeństwie, prorok doświadcza lęku, który wyrażają jego słowa obiekcji przed powołaniem: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (1,6). Paradoksalnie, ciało, które uświadamia prorokowi jego słabość i kruchość, w planach Bożych staje się orędem dla ludu. W dalszej części mowy powołaniowej, kiedy powraca temat lęku proroka, Pan Bóg potwierdza słowo powołania i misji za pomocą znaku, którym jest ciało proroka: „A oto Ja czynię cię dzisiaj twierdzą warowną, kolumną żelazną i murem ze spiżu przeciw całej ziemi, przeciw królom judzkim i ich przywódcom, ich kapłanom i ludowi tej ziemi. Będą walczyć przeciw tobie, ale nie zdołają cię zwyciężyć, gdyż Ja jestem z tobą – wyrocznia Pana – by cię ochraniać” (1,18-19). W ten sposób ciało proroka staje się symbolem samego miasta Jerozolimy i ludu zamieszkującego to miasto. Symbolika ciała proroka nie sprowadza się tylko do zapowiedzi kary i nieszczęścia, które spadną na lud. W istocie ciało proroka jest objawieniem Bożego towarzyszenia i opieki, Bożej obecności i ochrony. Ta sama myśl zostanie potwierdzona wobec lamentacji Jeremiasza zapisanej w rozdz. 15 – na skargę proroka Bóg odpowiada zapewnieniem: „Uczynię z ciebie dla tego narodu niezdołany mur ze spiżu. Będą walczyć z tobą, lecz cię nie zwyciężą, bo Ja jestem z tobą, by cię wspomagać i uwolnić – wyrocznia Pana” (15,20). W ten sposób ciało Jeremiasza staje się proroctwem zapowiadającym przyszły los Jerozolimy i jej mieszkańców. Jeśli uwzględnić dynamikę słowa, które Jeremiasz otrzymuje od Boga w momencie powołania, to kara i zniszczenie nie są celem samym w sobie, lecz stanowią drogę prowadzącą do życia: „Daje ci władzę [...], byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadił” (1,10).

Z ciałem proroka związany jest nierozzerwalnie los słowa Bożego. Życie Jeremiasza jest możliwe w takim stopniu, w jakim przyjmę on w swoje ciało słowo Boże. Będzie prorokiem, jeśli pozwoli, by jego usta stały się kanałem komunikującym słowo otrzymane od Boga (18,19). Słuchacze Jeremiasza będą chcieli doprowadzić do jego zamknięcia, a tym samym uśmiercenia słowa Bożego przez niego komunikowanego. W ich przekonaniu ułatwi to im status Jeremiasza jako celibatariusza, co zdradzają ich słowa zawiązujące spisek przeciw prorokowi: „Zniszczmy drzewo w pełni jego sił, zgładźmy go z ziemi żyjących, a jego imienia niech już nikt nie wspomina!” (11,19). Z kolejnych prób odebrania mu życia Jeremiasz będzie wychodził zwycięski, stając się symbolem życia, które Pan Bóg wyprowadza z nieodwracalnej – po ludzku patrząc – sytuacji śmierci (por. historię męczeństwa Jeremiasza w rozdz. 36–39). Tym, co jest gwarantem życia, nie jest potomstwo, lecz słowo Boże.

Słowo Boże gwarantuje życie dzięki działającemu w nim Duchowi Bożemu, czego świadkiem jest prorok Ezechiel. Jego ciało również przyjmuje walor słowa Bożego. W przeciwieństwie do Jeremiasza jest małżonkiem, jednakże kiedy ma 35 lat, umiera jego żona¹⁸. Jego życie jako wdowca jest życiem celibatariusza. Nic nie wskazuje, by miał dzieci. Śmierć jego żony przyjmuje z woli Boga charakter proroctwa dla domu Izraela: tak jak Ezechiel traci „radość swoich oczu” (24,15), tak Izraelici utracą świątynię jerozolimską, „dumę ich potęgi, radość ich oczu, tęsknotę ich serc” (24,21). Zarazem nagła śmierć żony zapowiada śmierć od miecza ich synów i córek (24,21). Wobec utraty żony prorok ma zrezygnować z wszelkich tradycyjnych oznak żałoby, co więcej, także swój ból wewnętrzny ma ograniczyć do minimum, „wzdychając w milczeniu” (24,17). Takie zachowanie Ezechiela będzie „znakiem” dla domu Izraela, znakiem, którego znaczenie będzie miało walor dynamiczny. Milczenie proroka będzie rozciągnięte na czas oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie, aż do chwili, kiedy do wygnańców w Babilonii przybędzie posłaniec z informacją o upadku miasta (w. 27). Przez ten czas milczenie proroka będzie zaproszeniem dla Izraelitów do uznania swojej winy: „będą schnąć z powodu nieprawości swoich” (w. 23). Użyty tu czasownik *māqaaq* w *Nifal* powróci w wyznaniu Izraelitów już po upadku Jerozolimy, kiedy przyznają, iż „nasze przestępstwa i nasze grzechy ciążą na nas, my na skutek ich marniejemy (czas. *māqaaq*)” (33,10). Ten akt skruchy otworzy ich dopiero na ożywiające działanie Boga (33,11).

„Znakiem” dla domu Izraela będzie również wyjście Ezechiela ze sfery milczenia, kiedy to Bóg otworzy jego usta, „będzie mówił i nie będzie już niemy” (24,27). Nastąpi to dwa lata po śmierci małżonki, w styczniu 585 roku, wraz z przybyciem do wygnańców zbiega z Jerozolimy z informacją o zdobyciu miasta (33,21-22). W tym momencie Ezechiel doświadcza w swoim ciele nowego stworzenia w wymiarze posługi prorockiej. Prorok pozbawiony słowa, możliwości komunikowania go, jest martwy. Otwarcie ust przez Boga czyni go żywym, sprawia, że Bóg w swoim słowie jest obecny pośród swego ludu (por. 2,5; 33,33). Jeśli ten powrót proroka do życia odczytuje się w świetle opisanego w pierwszych rozdziałach księgi powołania Ezechiela, można zobaczyć, jak ciało proroka wciela w sobie słowo Boże. Słowo to objawia prawdę o Bogu, który „nie ma upodobania w śmierci” (18,32), lecz jest Bogiem życia. Ten powrót do życia następuje mocą Ducha Bożego. Ten Duch wstępuje w Ezechiela leżącego na ziemi wobec widzenia Chwały Jahwe, niezdolnego do podjęcia dialogu z Bogiem, który „chce z nim mówić” (2,1). To staje się możliwe dopiero dzięki Duchowi Jahwe, który „wchodzi w [proroka] i stawia go

¹⁸ Ta kalkulacja opiera się na założeniu, że w momencie powołania w 593 roku miał 30 lat (por. Ez 1,1), zaś żona umiera w 588 roku, na dwa lata przed drugim zdobyciem Jerozolimy przez wojska babilońskie (por. 24,14-27).

na nogi” (2,2). W ten sposób ciało proroka ożywione Duchem Jahwe staje się proroctwem zapowiadającym powrót Izraela do życia, które zostanie wyrażone w wizji doliny pełnej wyschniętych kości w 37,1-14. Kluczowym momentem wizji jest „wejście” w kości przyobleczone w ciało Ducha Jahwe, który „stawia je na nogi”, tak że „ożyły” (37,10). Ciało Ezechiela niesie w sobie orędzie o Ducha Boga, który pragnie ożywić każdego człowieka, udzielając mu „nowego serca i nowego ducha” (36,26).

Wspomniane już wcześniej posłuszeństwo proroka prowadzi go do podjęcia życia bezżennego, czy to jako celibatariusz (Jeremiasz), czy to jako wdowiec (Ezechiel). Ich ciało staje się proroctwem nowego życia, które może udzielić tylko Bóg. Jest to proroctwo w obliczu śmierci, która zdaje się niejednokrotnie czynić swoim królestwem życie człowieka. Doświadczenie Jeremiasza i Ezechiela pokazuje, że dziewictwo, mogące być dla postronnych, zapowiedzią czasu kary, w istocie jest słowem Bożym zapowiadającym odrodzenie. Konieczna jest jednak zgoda na оголоcenie, stratę, milczenie ciała, by mogło przemówić ożywione Bożym duchem, przemówić o Bogu – Miłośniku życia.

* * *

Intencją powyższej analizy było spojrzenie na życie dwóch proroków – Jeremiasza i Ezechiela – jako proroctwa rad ewangelicznych: ubóstwa, posłuszeństwa i czystości. Przez pryzmat ich doświadczenia powołania chcieliśmy pogłębić rozumienie powołania dziewic konsekrowanych do życia radami ewangelicznymi. Można wysnuć kilka wniosków aktualizujących.

Po pierwsze, wśród proroków Starego Testamentu widzi się różnorodność dróg powołania, stylów życia, pozycji we wspólnocie. Sytuacja w tym względzie jest dynamiczna. Zmienności czasu w naturalny sposób towarzyszy zmiana sposobu przeżywania swojej relacji z Bogiem. Drogi powołania prorockiego były różnorodne, podobnie jak dzisiaj w Kościele widzimy różnorodność form życia konsekrowanego. Przyjąć to jako dar, bez podejrzliwości, kalkulacji, zachowawczości.

Po drugie, profetyzm izraelski nie był zjawiskiem jednorodnym. Zauważa się to w statusie społecznym proroków, w otrzymanej od Boga misji czy też w sposobach komunikacji prorockiej. Problem jednak nie leżał w tej różnorodności funkcjonalnej, lecz w napięciu między charyzmatem prorockim a instytucją (urzędem) prorockim. Charyzmat pochodził od Boga, jednakże od początku towarzyszyły mu próby podporządkowania go urzędowi. W tej perspektywie istotne jest, by nie stracić z pola widzenia waloru charyzmatycznego *ordo virginum*, by doświadczać dziewictwa konsekrowanego jako jeszcze jednego daru

charyzmatycznego dla Kościoła, co podkreśla jednoznacznie św. Paweł (por. *ESI* 16). Stan dziewic nie może pójść w kierunku przekształcenia się w instytucję, urząd, na co zwraca na szczęście uwagę watykańska Instrukcja o *Ordo virginum*.

Po trzecie, charyzmat prorocki był dla wspólnoty ludu Bożego. Dynamizm życia proroka wyznaczało Boże słowo posłania („idź”) i misji („mów”). Wpisana w powołanie prorockie dynamika ruchu – wyjścia do drugiego człowieka tłumaczy dramat proroka, który był odrzucany przez ludzi. Miejscem proroka jest bycie między ludźmi, jak słyszy Ezechiel, gdyż tylko w ten sposób prorok będzie mógł uosobić obecność Boga pośród swego ludu (por. Ez 2,5; 33,33). Dziewiczość w stanie dziewic konsekrowanych w oczywisty sposób wyraża się w „oblubieńczości” zakładającej „oblubieńczą jedność intymną, wyłączoną i nierozwiązywalną z Boskim Oblubieńcem” (*ESI* 24), jednakże nie można poprzestać na tym. Dziewictwo nie może zamykać na drugiego człowieka, dlatego też musi prowadzić do „macierzyństwa duchowego, czyniąc się współpracownikami Ducha” (*ESI* 25). Stan dziewic zakłada bycie oblubienicą, ale oblubienicą we wspólnocie Kościoła, dla wspólnoty Kościoła. Bez tego odniesienia do wspólnoty Kościoła dziewica konsekrowana zdaje się odrzucać powołanie do macierzyństwa.

Po czwarte, tak jak ciało proroka jest słowem dla wspólnoty ludu przymierza, tak ciało dziewicy konsekrowanej jest słowem Bożym dla wspólnoty Kościoła. Watykańska *Instrukcja o Ordo virginum* nie do końca odczytuje ten walor symboliczny dziewictwa konsekrowanego. Jeśli przywołać doświadczenie proroka Jeremiasza i Ezechiela, to widzi się wyraźnie, iż ich ciało zapisuje symbolicznie historię wspólnoty Izraela, która jest powołana do przejścia ze śmierci do życia mocą Bożego Ducha. Dziewice konsekrowane uosabiają wspólnotę Kościoła – oblubienicę Chrystusa, stając się dla całej wspólnoty zaproszeniem, ale też i potwierdzeniem sensowności posłuszeństwa, ubóstwa i czystości.

Po piąte, dla proroków doświadczenie powołania w ubóstwie, posłuszeństwie i dziewictwie było wejściem na pole walki i to nie tylko duchowej. Ich powołaniem był zwycięstwo: „będą walczyć z tobą, ale zdołają cię zwyciężyć”. Konieczne jednak było zaufanie słowu Boga, który tłumaczył źródło tego zwycięstwa: „gdyż Ja jestem z tobą, by cię ochraniać” (Jr 1,19). Powołaniem dziewicy konsekrowanej jest walka duchowa, ale też bycie znakiem dla innych, zmagających się na różnych płaszczyznach swojego życia rodzinnego, osobistego i zawodowego, znakiem objawiającym Bożą asystencję w osobie Ducha Świętego. *Ordo virginum* jest prawdziwie prorocstwem dla Kościoła XXI wieku.